

Traducción directa del alemán de
PETER STORANDT DILLER

Revisión de la traducción
GUSTAVO LEYVA

RÜDIGER BUBNER

ACCIÓN, HISTORIA Y ORDEN INSTITUCIONAL

*Ensayos de filosofía práctica
y una reflexión sobre estética*

Edición e introducción de
GUSTAVO LEYVA



Primera edición, 2010

Bubner, Rudiger

Acción, historia y orden institucional : ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

416 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Peter Storandt Diller
ISBN 978-950-557-857-3

1. Filosofía. I. Storandt Diller, Peter, trad. II. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

D.R. © 2010, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-857-3

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

<i>Presentación</i> , por Gustavo Leyva.....	9
<i>Nota del editor</i>	25
I. <i>“La filosofía es su época concebida en pensamientos”</i>	27
II. <i>Diálogo y dialéctica o Platón y Hegel</i>	61
III. <i>¿Qué es la historia?</i>	95
IV. <i>La historia como literatura</i>	143
V. <i>La unidad de la historia y el inicio de la filosofía de la historia</i>	171
VI. <i>Normas e historia: la significación del ethos</i>	197
VII. <i>Orientación y límite de la filosofía práctica de Hegel</i>	211
VIII. <i>Acción, máxima, norma</i>	259
IX. <i>El concepto de Estado de Hegel</i>	309
X. <i>Rousseau, Hegel y la dialéctica de la Ilustración</i>	337
XI. <i>Sobre algunas condiciones de la estética actual</i>	357
<i>Índice de nombres</i>	411

PRESENTACIÓN

Gustavo Leyva

RÜDIGER BUBNER nació en 1941. Realizó estudios de Filología Clásica en Tubinga, Viena, Heidelberg y Oxford, y posteriormente se desempeñó como profesor en Fráncfort (1973), Tubinga (a partir de 1979) y Heidelberg (desde 1996 hasta su inesperada muerte en febrero de 2007). Formado con Hans-Georg Gadamer, a quien siempre consideró su gran maestro, los intereses de Bubner en la filosofía se localizaban tanto en la filosofía antigua (Platón y, sobre todo, Aristóteles) como en el idealismo alemán (especialmente Hegel), enfocándose ante todo en los problemas relacionados con la filosofía práctica. Los artículos en español que a continuación presentamos al lector giran en torno a cuatro conjuntos de problemas que mantienen alguna relación entre sí.

El primero de ellos tiene que ver con la comprensión de la filosofía y su relación con la historia. El ensayo con el que iniciamos este libro se dedica a esto: “La filosofía es su época concebida en pensamientos”. Este ensayo fue publicado originalmente en el marco de la celebración por los 70 años del maestro de Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer. En este artículo Bubner comienza por plantear el modo en que la reflexión filosófica se articula con las exigencias y necesidades que le plantea su época. Ello remite en forma inequívoca a Hegel –autor de la sentencia que da título a este ensayo–, para quien la filosofía surge de las necesidades, las exigencias y los conflictos de la propia época, se inscribe en ellos y a la vez busca darles respuesta. En efecto, de acuerdo con Bubner, Hegel vio con claridad cómo la filosofía se localizaba bajo el signo de la historia y, de ese modo, reconocía su propia finitud. La historia se convierte así no en un tema de reflexión filosófica entre otros

posibles, sino, más bien, en aquello sobre lo que el propio filosofar se sostiene y puede desplegarse.

Esta insistencia en la localización de la filosofía en la época prosiguió en la filosofía continental a lo largo del siglo xx, especialmente en dos grandes vertientes: la primera está asociada con la Hermenéutica y se expresa en un pensador como Hans-Georg Gadamer, mientras que la segunda se vincula con la Teoría Crítica y se encuentra representada por filósofos como Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, y, más recientemente, Jürgen Habermas. En el caso de la primera, la filosofía se concibe íntimamente vinculada al continuo de la tradición que sigue actuando en el presente. En este sentido, la Hermenéutica se halla animada por la convicción fundamental de que la filosofía no puede ser reducida en absoluto a una suerte de metodología de las ciencias sociales y las humanidades empeñada en ofrecer un conjunto de principios y reglas abstractos. La Hermenéutica se interroga más bien por las condiciones de posibilidad de plexos de sentido inscribiéndolos –y, de ese modo, inscribiéndose a sí misma– en el contexto de una tradición que la relaciona en forma indisoluble con su época. En el caso de la segunda, la filosofía se comprende a partir de una tensión y distancia críticas con respecto a la época de la cual ella misma es a la vez resultado. Tanto el enfoque crítico como el hermenéutico, anota Bubner, hacen de la reflexión el principio de la filosofía y la comprenden como localizada en su época, en el modo en que ya lo había visto Hegel. La reflexión así comprendida se vuelve sobre la inmediatez y, en ese mismo movimiento (en esto coinciden ambas posturas), la propia inmediatez se rompe y a la vez la colocan en otro plano en virtud de su elaboración reflexiva. No obstante, una y otra, Hermenéutica y Teoría Crítica, parecen enfatizar uno de los dos momentos que constituyen la reflexión: en un caso, la *relación* con la época; en el otro, la *oposición* a ésta. Es claro que la época no se comprende aquí bajo la forma de un conjunto de hechos o fenómenos empíricos, sino, más bien, como un horizonte de interpretación de fenómenos sociales, políticos y culturales, de contenidos específicos (experiencias paradig-

máticas, movimientos sociales, políticos y culturales ejemplares, ideas y principios rectores y orientadores de la acción) que tienen una significación para el presente respectivo, lo singularizan y le imprimen una identidad frente al pasado.

Hegel parece ofrecer, sin embargo, de acuerdo con Bubner, una suerte de alternativa a la oposición antes expresada en forma aparentemente irresoluble entre la Hermenéutica y la Teoría Crítica. En efecto, la relación de la reflexión con la época no está guiada para él ni por un pretendido interés por la emancipación –y aquí Bubner se refiere implícitamente a la propuesta planteada por Habermas en *Conocimiento e interés* (1968)– ni tampoco por el apego sin más al poder de la tradición –y en este punto resuena cierta distancia con respecto a los análisis de Gadamer en *Verdad y método* (1960)–. La reflexión no permanece prisionera de la inmediatez que encuentra como punto de partida ni tampoco rompe radicalmente con ella negándola sin más. La fundamentación de la referencia originaria de la filosofía a la época debe estar anclada más bien, como ya Hegel lo viera con claridad, en la estructura lógica de la reflexión. El balance final que Bubner extrae de ello es una comprensión sobria de la filosofía y, en general, de la teoría, que señala la potencia y, a la vez, la limitación de ambas respecto a la posibilidad de generar procesos de transformación social y política de gran alcance o de influir decisivamente en el acontecer real de la historia, de la que ellas son, en último análisis, una expresión.

El segundo conjunto de problemas tiene que ver con una comprensión adecuada de la dialéctica. Es a él que se dedica el segundo ensayo en este volumen, “Diálogo y dialéctica o Platón y Hegel”, aparecido originalmente en 1980. La reflexión que desarrolla Bubner en este artículo y, en general, la comprensión de la dialéctica por la que él aboga deben ser entendidas en el horizonte de una concepción de la racionalidad que para nuestro autor no puede ser reducida al modelo de las ciencias naturales ni comprendida exclusivamente bajo ese modelo. En efecto, en una obra posterior a la aparición de este ensayo y dedicada específicamente a problemas de la dialéctica, Bubner se proponía desarrollar una concepción de

la racionalidad que escapara a su identificación con las ciencias naturales y su reducción a ellas. Con esto, no buscaba en modo alguno una crítica total a la razón como la que puede encontrarse en ciertas vertientes posmodernas, sino más bien una *flexibilización* y, a la vez, una *ampliación* del concepto de razón tal y como ha sido desarrollado en la tradición de la dialéctica, en el vasto espectro que se despliega desde Platón hasta Hegel. No obstante, es preciso tomar distancia a la vez de los intentos de una suerte de metodización o cientifización de la dialéctica, presentes en los dos filósofos antes mencionados. Más bien, señalaba Bubner, es preciso recurrir al modelo de la tópica de Aristóteles y comprender así a la dialéctica como racionalidad del mundo de la vida, de la historia,¹ una tesis central que recorre toda la reflexión de este filósofo.

En la contribución que ofrecemos al lector en este libro, Bubner se centra exclusivamente en la comprensión de la dialéctica que se delinea en Platón y Hegel, porque fueron estos dos filósofos los que, en su opinión, reflexionaron en forma más penetrante sobre los problemas metodológicos de la dialéctica. Hegel desarrolla su concepción de la dialéctica, recuerda Bubner, siguiendo el modelo de Platón, y para el autor de la *Fenomenología del espíritu* el diálogo expresa la forma característica de la filosofía platónica. En ésta la filosofía o, mejor aún, la razón, se presenta vinculada a la disposición de la situación concreta del discurso, al desplazamiento en diversos niveles en el curso de la conversación, a movimientos, giros, extravíos, retrocesos, avances y correcciones que por una parte amplían y por otra precisan el horizonte de preguntas y el espacio mismo de la reflexión en un entrelazamiento incesante del logos con mitos o relatos que conducen en reiteradas ocasiones a un resultado aporético. Acaso Hegel se haya equivocado al sostener que los diálogos de Platón son susceptibles de ser sistematizados filosóficamente, algo que Platón no pudo hacer porque su época no era del todo madura para una exposición verdaderamente cientí-

¹ Véase Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990, pp. 7 y ss.

fica. No obstante, advierte Bubner, la diferencia entre el diálogo platónico y la dialéctica hegeliana no puede comprenderse sin más en una línea de progresivo perfeccionamiento que iría desde el primero hasta su consumación perfecta en la segunda. La idea del método, si es que puede hablarse de algo así, es distinta en uno y otra. Ello se demuestra en los diálogos tardíos de Platón –por ejemplo, en el *Parménides*, “pieza maestra de la dialéctica platónica” (Hegel)–, que Hegel alaba por encontrar en ellos un movimiento en dirección de una comprensión propiamente especulativa del pensamiento. En ellos el diálogo se acerca de manera gradual a una suerte de despliegue autónomo de la lógica de los conceptos donde la comprensión del método no puede ser separada ni distinguida de la aplicación del mismo, una idea central que caracteriza a la concepción misma de la dialéctica que es a la vez, señala Bubner, un método y la conciencia de su aplicación correcta. En el reino lógico de la razón, el método o, mejor aún, el concepto es verdaderamente racional cuando, por el propio movimiento y despliegue de sí mismo, convierte su tematización de una reflexión exterior –digamos metodológica– en algo superfluo. Es el concepto el que tiene que establecer y expresar íntegramente en y por sí mismo todas las determinaciones que en él deban encontrarse, sin necesidad de una clarificación reflexiva proveniente desde afuera. Él genera la concreción y la aplicación desde sí mismo en su propio movimiento.

“El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo”, señalaba Hegel en *La ciencia de la lógica*, en referencia a la metáfora del alma como el principio de movimiento propio de la cosa. No por ello deja de ser digno de señalar que el problema del método aparece sólo en la introducción y en el capítulo final de *La ciencia de la lógica*. De acuerdo con Bubner, ello no expresa otra cosa que la dificultad de definir el principio y el fin de la exposición sistemática a partir de la inmanencia absoluta del despliegue del concepto. La dialéctica, afirma Bubner, no niega de manera dogmática sus presuposiciones, sino que las asume y da cuenta de ellas en forma teórica, planeada sistemáticamente y con conciencia

metodológica. Así, en lo que respecta a la reaparición del problema del método al final de *La ciencia de la lógica*, Bubner señala que la aparición de la reflexión metodológica en los márgenes problemáticos del sistema y la remisión al problema de la aplicación del método reconducen a la dialéctica al ámbito del mundo para protegerla de ese modo de ser una mera ficción metodológica.

El tercer conjunto de problemas –acaso el núcleo duro de esta obra– se despliega en torno a la filosofía práctica, entendiendo a ésta como una reflexión sobre la acción, su estructura y su carácter, su articulación en instituciones, su despliegue en el tiempo, su relación con la contingencia y su representación narrativa. Este complejo de problemas remiten, pues, a la ética y a la filosofía política, lo mismo que a la filosofía del derecho y de la historia. Aquí se localiza también una sugerente interpretación –y crítica– de la filosofía hegeliana. Este conjunto de problemas toman como eje una parte sustantiva del libro *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie* [Procesos históricos y normas de la acción. Investigaciones sobre la filosofía práctica] (1984), y en el espectro de los problemas delineados en este libro me gustaría localizar también los ensayos “El concepto de Estado de Hegel” al igual que “Rousseau, Hegel y la dialéctica de la Ilustración”.

Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie se compone de dos partes. La primera de ellas se ocupa de determinar filosóficamente el carácter de los procesos históricos, y la segunda, de esclarecer conceptualmente las normas que rigen y orientan a la acción humana. En la primera parte –capítulos III, IV y V de la presente obra–, Bubner busca subrayar que la particularidad de los procesos históricos sólo podrá comprenderse cabalmente si se los analiza como un resultado complejo de acciones humanas que tienen lugar en un ámbito caracterizado por una irreductible contingencia. Para sustentar esta tesis, Bubner ofrece un penetrante análisis filosófico del concepto de acción en cuyo horizonte sólo puede esclarecerse a su vez una comprensión de la historia que no la entregue sin más a las ciencias empíricas, sino que la

incorpore más bien en el ámbito de la filosofía práctica. La historia, en efecto, anota Bubner, se compone de acciones. Así, los sucesos históricos son en realidad un entramado extraordinariamente complejo formado de acciones individuales y colectivas, y justamente la pregunta central para cualquier reflexión filosófica sobre la historia es cómo ésta surge y se delinea desde una multiplicidad de acciones. Es así que el análisis debe dirigirse ante todo al concepto de acción para poder aclarar desde él, como ya se ha señalado, qué es la historia y cómo puede ser comprendida. Es aquí donde Bubner recurre a un pensador central en toda su reflexión: Aristóteles, quien ha ofrecido –según Bubner– “uno de los pocos intentos filosóficos de clarificar, por principio, el concepto de acción”.

La comprensión de los acontecimientos históricos no puede tener lugar, además, como ya se ha señalado, sin un momento de contingencia imposible de ser suprimido sin pérdida del contenido de esos mismos acontecimientos. La contingencia, insiste Bubner, es constitutiva de la particularidad del acontecimiento histórico, el cual, precisamente en virtud de ella, no puede ser subsumido sin más en una regla o ley general, y se convierte así en un acontecimiento históricamente relevante. De nuevo encuentra Bubner en Aristóteles uno de los análisis filosóficos paradigmáticos sobre la contingencia para poder fundamentar mejor la tesis de que la acción históricamente significativa se encuentra impregnada por un momento constitutivo e insuperable de contingencia. La acción puede comprenderse solamente en el interior de un conjunto de posibilidades abiertas en cada momento –unas asumidas, otras desechadas–. No todas las posibilidades que se abren con cada acción pueden realizarse por igual o dejarse abiertas en el momento en que ella se realiza. Si no hubiera posibilidades excluidas o si todas se pudieran realizar, la acción ya no estaría sujeta a contingencias, lo cual es imposible, señala Bubner. Esta exposición de la acción a la contingencia y su entrelazamiento insuperable con ella expresan, en último análisis, la finitud de la propia acción. De este modo, el análisis de Bubner mostrará la contingencia como expresión de la finitud de la acción y de la razón

humanas. Mientras exista la finitud, afirmará Bubner, no habrá manera de poder escapar a la contingencia.

Este primer apartado, que anteriormente caractericé como el tercer conjunto de problemas de este libro, se cierra con una reflexión sobre la filosofía de la historia desde Kant hasta Hegel. En este decurso Bubner observa un peculiar desplazamiento que condujo a colocar la historia de la razón en el lugar de la historia real. De este modo, tanto la filosofía como el historicismo, lo mismo que las diversas tentativas por convertir a la historia en una “ciencia”, parecen haberse empeñado por igual en suprimir el momento constitutivo de la contingencia en la acción y la historia humanas. Sea remitiendo a leyes, estructuras, formaciones significativas, funciones o evoluciones, se trata, en último análisis, de diversos intentos de supresión del enlazamiento indisoluble de praxis y contingencia.

La segunda parte de *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie* se proponía analizar, después de haber mostrado cómo la historia puede ser comprendida sólo a partir de la acción humana, el modo en que, a la inversa, la propia acción humana se despliega y puede tener lugar sólo en el interior de un horizonte histórico. De este modo, ninguna propuesta empeñada en reflexionar sobre la posibilidad de una orientación racional de la acción podrá prescindir ni abstraerse de esta localización ineludible de la acción en el horizonte de la historia. Es en torno a esto que gira la segunda parte, “Normas de la acción” –capítulos VI, VII y VIII de la presente obra–. La acción, se señala allí, debe ser pensada en su concreción y ello implica remitirla a y localizarla en plexos históricos. En efecto, la concreción de la acción, apunta Bubner, establece por sí misma la mediación histórica de la propia acción, porque toda concreción responde a condiciones cambiantes que sólo pueden ser comprendidas en el horizonte de la historia. Es por ello que la ética, en tanto reflexión sobre la posibilidad de la orientación racional de la acción, no puede pasar por alto en modo alguno la dimensión de la historia, como parece haberlo hecho reiteradamente –aunque sea

en la tentativa de recurrir a cierta antropología, o en el propósito de asumir sin más determinados conceptos provenientes del derecho natural o bien en su recurso a formas de argumentación de carácter contractualista, todas ellas ejemplos clásicos del modo en que la filosofía se ha empeñado en analizar las normas de la moral y del derecho independientemente de la historia–. Aristóteles ofrece en este punto, de nuevo, una orientación valiosa. En efecto, según Bubner, él vio con claridad cómo todas las sociedades humanas forman un *ethos* que procede de sus condiciones de vida dadas y se reconfigura en virtud de la transformación de las situaciones, conservando, una y otra vez, su función de posibilitar la acción colectiva. El *ethos* se refiere así a formas determinadas de reglamentación habitual de la acción común que se transmiten por la educación y la tradición, y se confirman y actualizan siempre a cada momento en la acción concreta, posibilitando el establecimiento de un vínculo entre los actores e incluso la identidad de éstos. Así comprendido, el *ethos* no remite en modo alguno a la acción de un sujeto privilegiado ni a la construcción de un filósofo genial, sino que expresa una obra colectiva sin la cual no sería posible la convivencia social. Así considerado, el *ethos* es, afirma Bubner, un hecho social e histórico previo a toda reflexión filosófica, jamás creado por ésta. Es más bien la reflexión filosófica la que tiene que reflexionar sobre el *ethos* como algo ya dado previamente a ella.

Las normas que regulan la acción humana deben pensarse, pues, en su relación indisoluble con el *ethos* y con la historia y, de esta misma manera, los momentos de razón práctica no deben buscarse fuera sino *dentro de la historia* –es en este sentido que Bubner analiza, por ejemplo, la inevitable remisión de los principios y las normas morales a las máximas que se enlazan a su vez en forma directa e inmediata con el *ethos* y el mundo de la vida–. Todo esto fue visto con claridad, afirma Bubner, por Hegel, quien en sus consideraciones sobre la *Sittlichkeit* [eticidad] desarrolló una reflexión que se conecta de manera directa con la comprensión aristotélica de la ética referida indisolublemente al *ethos*. La reflexión hegeliana sobre la conexión entre las normas, por un

lado, y la historia, por el otro, permiten así un acercamiento actual al problema inicialmente planteado por Aristóteles. La comprensión de la “eticidad” en Hegel busca, en efecto, ofrecer una respuesta a las escisiones y tensiones abiertas en las sociedades modernas debido a la emergencia de una subjetividad que puede afirmarse a sí misma sólo al precio de una disolución y pérdida de vínculos sustanciales y de solidaridad social que la propia sociedad moderna no puede regenerar. Hegel no propone en absoluto una suerte de retorno a una forma de sustancialidad ya pretérita e imposible de reactivar en un presente distinto. La única vía que se delinea ante él es entonces la de una renovación de la eticidad bajo las condiciones creadas tras la irrupción y el despliegue de la subjetividad. Es aquí donde el análisis que Bubner ofrece en este ensayo se enlaza con el que hará en el artículo “Rousseau, Hegel y la dialéctica de la Ilustración” que aparece después en este mismo libro. En efecto, de acuerdo con lo anterior, la tarea que se plantea a la filosofía consiste, para Hegel, en elucidar las condiciones de posibilidad de superar la escisión que constituye al mundo moderno. Puede decirse en este sentido, como lo hace efectivamente Bubner, que Hegel fue uno de los primeros en reflexionar sobre la “dialéctica de la Ilustración” que será analizada, ya en el siglo xx, por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Desde esta perspectiva, la emergencia, el despliegue y el dominio de la subjetividad –que, a primera vista, aparece como un proceso de emancipación provocado por la Ilustración– ha conducido a las sociedades modernas a una serie de fracturas en todos los órdenes: desde la economía y la política hasta la sociedad y la cultura, pasando por las estructuras de la personalidad. Las alternativas para suturar estas heridas han sido o bien de carácter escatológico –a través de una revolución que se propone reconciliar a la sociedad y al hombre consigo mismos–, o bien a través del arte, o bien en virtud de un paradigma lingüístico que, como el de Habermas, según Bubner, busca comprender y regular la vida social conforme a reglas lingüísticas idealizadas. Frente a estas vertientes, subraya Bubner, el diagnóstico de Hegel se muestra claramente superior. En efecto,

Hegel no pretende en modo alguno una renuncia a la Ilustración, sino, mejor, un despliegue y una radicalización del proceso de reflexión que ésta ha desencadenado que la conduzca a una relativización de sí misma. Más específicamente, la propuesta hegeliana se comprende como una tentativa de superar las escisiones de la sociedad ilustrada moderna por la vía de una reconstrucción del Estado de derecho moderno, en cuyo tejido institucional pueda reencontrarse y reconocerse la subjetividad libre. Es en esta medida, afirma Bubner, que la propuesta de Hegel continúa estando a la orden del día. En efecto, y aquí me refiero en forma más explícita al artículo “El concepto de Estado de Hegel”, el análisis que Hegel ofrece en su *Filosofía del derecho* sobre la sociedad burguesa muestra que ésta no satisface los requerimientos de la eticidad, porque la lógica del mercado a la que dicha sociedad se encuentra sometida no es capaz de imponer un principio de universalidad en el marco de la lucha de los individuos por la satisfacción de sus necesidades y la prosecución de sus intereses individuales. Hegel es partidario de lo que en un lenguaje contemporáneo podría denominarse una regulación *política* del mercado y de la dinámica conflictiva y potencialmente fragmentadora de la sociedad civil desde el ámbito del Estado. Sólo dentro del orden jurídico e institucional que ofrece el Estado es que el sujeto podrá ser realmente libre y llevar una “vida universal” en el marco de una relación con los otros asegurada institucionalmente. De este modo, como bien lo ha visto Bubner, Hegel parece afanarse por renovar y revitalizar el antiguo papel del ciudadano dentro de la polis –en el mundo moderno: dentro del Estado– superando el cálculo de intereses individuales al que los sujetos se hallan sometidos en una sociedad civil sujeta a la lógica del mercado.

No obstante, en su análisis de los procesos históricos y las normas de acción al que nos venimos refiriendo, Bubner advierte que no es posible asumir sin más la solución que Hegel ofrece a este respecto en su obra madura –especialmente en la concepción del Estado que ofrece en la propia *Filosofía del derecho*–. Es preciso por ello volver hacia la concepción temprana de Hegel sobre la

eticidad. Ésta aparecía ahí como un entramado de acciones y relaciones intersubjetivas racionalmente estructurado y articulado en forma institucional en el que se desplegaban las acciones de los sujetos y en el que éstos podían encontrarse y reconocerse a sí mismos. La acción común y dentro de órdenes vinculantes intersubjetivamente en los que los individuos pudieran reencontrarse a sí mismos era para Hegel, en efecto, la vía para enfrentar la escisión moderna. Los sujetos –y no los Estados y la lucha entre ellos como parece ocurrir hacia el final de la *Filosofía del derecho*– eran por tanto los únicos que podían realizar un juicio adecuado sobre si la reconciliación en y con el orden institucional intersubjetivamente válido había sido lograda o no. Y es en este espacio –y no en el delineado por los Estados y las relaciones entre ellos– donde se despliega la historia. El mundo ético, insiste Bubner, se eleva desde siempre del suelo de la historia –y no viene impuesto desde arriba, ya sea desde el Estado o desde la posición de una filosofía que se pretende situar por encima de la historia–, porque ésta ofrece las formas de vida en las que los sujetos despliegan su acción concreta. Los sujetos no pueden ser absorbidos sin resto por el Estado y ser desprovistos así de toda posibilidad de acción para su praxis racional y su responsabilidad propia. El Estado no puede considerarse sin más –so pena de generar una nueva forma de alienación– representante y ámbito de expresión de todas las necesidades y pretensiones de la subjetividad. Las instituciones estatales, para ser consideradas como formas logradas de mediación de la actividad del espíritu, tienen que poder ofrecer, insiste Bubner, modos de vida adecuados a la acción común de sujetos y en los que éstos puedan reencontrarse a sí mismos. No obstante, es sólo la acción e interacción de éstos la que mostrará si dichas formas e instituciones son adecuadas. Es, pues, a los sujetos a quienes corresponde determinar si el Estado es “espíritu de su propio espíritu”; si la objetividad de lo existente, del orden institucional del Estado, no se encuentra en oposición a la vida y a la acción de los sujetos –y en este sentido Bubner señala en forma inequívoca que un Estado que reclame para sí toda la esencia de subjetividad

se sustrae a sí mismo toda base de legitimidad, pues con ello los sujetos quedan desprovistos de cualquier posibilidad de distinguir entre la alienación en un aparato exterior a ellos y su reconciliación real en un mundo de vida ético–.

Es en el horizonte anteriormente descrito que podría delinearse un fructífero debate entre la teoría del Estado de Hegel como consumación de la subjetividad, no tanto con la propuesta de Marx –quien, por lo demás, como bien ha observado Bubner, en su crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel comparte supuestos decisivos con él– como con la de John Stuart Mill, quien también recurre al sujeto para determinar la legitimación del Estado y los límites de su acción, esto es, con la tradición liberal de cuño básicamente anglosajón. En este caso se trata más bien de defender los derechos de libertad del sujeto contra el poder del Estado. La sustancialización en el Estado donde los individuos son superados [*aufgehoben*] (Hegel) marca así un contrapunto con la delimitación de la acción del Estado en el marco de la garantía de derechos de libertad individuales (Mill), algo que se observa con claridad en debates como los que tuvieron lugar entre el comunitarismo y el liberalismo a finales del siglo pasado, por citar tan sólo un ejemplo. El balance final en uno y otro caso parece ser que los sujetos que actúan son los que deben reconocerse en el Estado sólo cuando éste, a su vez, haga posible la acción individual y común de aquéllos en el marco de instituciones concretas decantadas a lo largo de la historia. Así, cuando, por el contrario, el Estado busque absorber y aun suprimir a los sujetos, como ya se ha señalado, se privará a sí mismo de toda base de legitimidad, convirtiéndose en una mera autoridad coactiva exterior a los sujetos y dando lugar con ello a una nueva forma de alienación de ellos –en este caso, en el ámbito político–.

Finalmente, el cuarto y último conjunto de problemas tiene que ver con el arte. En el último artículo –central para las discusiones sobre estética en los últimos lustros en el ámbito continental–, Bubner analiza críticamente las consideraciones filosóficas del arte que, al interpretar a éste como una suerte de “acontecer

de verdad" (Heidegger), terminan por denegar su autonomía al subordinarlo por entero bajo la égida de la filosofía y el concepto. Estas filosofías del arte han asignado especialmente a la categoría de "obra de arte" un lugar privilegiado, pues, según ellas, allí se expresa en forma sensible la aparición fenoménica de la verdad que caracteriza al arte en general y lo distingue de otros ámbitos de objetos y de conocimiento. Esta pretensión excesiva de la filosofía con relación al arte puede ser radicalmente cuestionada, según Bubner, si se dirige la mirada al modo en que las expresiones artísticas de las vanguardias de los siglos XIX y XX fracturaron con su propia práctica el ideal clásico de la obra de arte como una unidad cerrada y dotada de sentido. En efecto, desde el cubismo y el futurismo, pasando por el dadaísmo y el surrealismo hasta los *ready-mades* de Duchamp o los *happenings*, la producción artística moderna se ha propuesto superar y disolver la unidad de la obra de arte, el concepto mismo de obra. Bubner constata, pues, que la crisis del concepto de obra de arte es un signo esencial de la época moderna y no es posible partir sin más de él en una reflexión estética que se encuentre a la altura del presente. Es así que se delinea una vía de análisis que ya no parta del concepto de obra de arte, sino, mejor, del de *experiencia estética*. Un análisis de la experiencia estética se concentrará en el efecto que procede de los fenómenos estéticos al mantenerse reacia a ofrecer algún otro supuesto adicional –por ejemplo, el de la existencia de un objeto bien delimitado denominado "obra de arte"–. Es en este sentido que Bubner encuentra un punto de partida fructífero en el análisis de la experiencia estética ofrecido por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En efecto, la separación de la experiencia estética de la experiencia moral y de la teórico-cognitiva, su concentración en la experiencia estética sin preocuparse demasiado por el objeto –por ejemplo, la obra de arte– que la produce, la posibilidad de pensar no solamente lo *bello del arte* [*Kunstschöne*], sino también lo *bello de la naturaleza* [*Naturschöne*] –una ausencia notable en la reflexión estética de Hegel y que desempeñará un papel en especial importante en pensadores como Adorno– convierten al análisis kantiano desarrollado en la

tercera *Crítica* en una propuesta altamente fructífera y prometedora para la estética contemporánea. En él se considera a la experiencia estética en el marco de la actividad de la facultad de juzgar reflexionante que comprende a la experiencia –en este caso, a la experiencia estética– como un caso particular que no puede ser subsumido en los conceptos generales del entendimiento, y genera así un movimiento, un estado de suspensión, incesante –y en esto consistiría la "vivificación de las fuerzas cognoscitivas", la potenciación del "sentimiento de vida" que Kant menciona en la tercera *Crítica*, en una palabra, el placer estético–. La actualidad de la estética kantiana consiste, en suma, en haber ofrecido un análisis de la experiencia estética que da cuenta de su complejidad y de su irreductibilidad a la experiencia de objeto propia de la razón teórica, sin someter al arte a ningún concepto previo establecido de antemano por la filosofía y haciendo justicia de ese modo a la autonomía del arte mismo.

No querría concluir esta breve presentación sin expresar el deseo de que este libro de Bubner sea considerado por el lector como un destacado aporte a las discusiones sobre filosofía práctica y estética en el ámbito iberoamericano.

NOTA DEL EDITOR

Gustavo Leyva

DESEO AGRADECER expresamente al profesor Rüdiger Bubner (1941-2007) por el apoyo que en los últimos años de su vida me brindó para la edición de esta obra que proyectamos en forma conjunta. Por desgracia él no pudo ver el producto concluido y editado, pero estoy seguro de que lo habría considerado con satisfacción, pues deseaba ser conocido y discutido en el ámbito iberoamericano, con el que siempre tuvo un estrecho contacto a través de colegas y alumnos. Quiero dar las gracias también al director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Campus Iztapalapa, doctor Pedro C. Solís Pérez, por su amplio apoyo para la publicación de esta obra; al Fondo de Cultura Económica, especialmente a su ahora ex directora, Consuelo Sáizar, a su actual director, Joaquín Díez-Canedo, en México, y a Alejandro Archain y Mariana Rey, en Argentina, por su apoyo para la publicación de este libro. Deseo dejar constancia, finalmente, de la invaluable ayuda ofrecida por Peter Storandt con su traducción al español de los trabajos presentados originalmente en alemán, al igual que por Natalia Ribas (del Fondo de Cultura Económica de Argentina) con su trabajo de supervisión y cotejo estilísticos de esta traducción, en el que también colaboraron desde México Emilia Almanza Towgood y Ernesto Aguilar Martínez. Sin la ayuda de todas las instituciones y personas mencionadas, no habría sido posible editar la obra que ahora presentamos al lector de habla española.*

* A lo largo del libro las intervenciones del editor, Gustavo Leyva, están indicadas con corchetes quebrados < >.

I. “LA FILOSOFÍA ES SU ÉPOCA CONCEBIDA EN PENSAMIENTOS”*

ESTA FRASE, a la que Hegel asignó un lugar no fácil de determinar en el prólogo de su *Filosofía del derecho*, fue un cheque en blanco para que los jóvenes hegelianos impusieran el gran nombre de filosofía a cualesquiera *reflexiones* sobre los objetos y fenómenos de su época. Arnold Ruge cita esa frase cuando exhorta a romper el *arcantum* filosófico para dar lugar a una ilustración [*Aufklärung*] masiva: “Ahora el secreto de la filosofía se divulgará sin consideración”.¹ El joven Karl Marx, como editor del periódico *Rheinische Zeitung*, incluso proclama respecto de la filosofía: “[Ella] se convirtió en corresponsal de prensa”; y al escribir en 1842 el editorial para el 14 de julio, aniversario de la Revolución, elige como su lema oculto también el dicho de Hegel:

Como toda filosofía verdadera es la quintaesencia espiritual de su época, tiene que llegar el tiempo en que la filosofía entre en contacto e interacción con el mundo real de su época, no sólo in-

* Este ensayo fue publicado con el título “Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst”, en Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, vol. 1, pp. 317-342.

[Todas las citas de Hegel y, en general, de pensadores alemanes, que aparecen en este libro han sido cotejadas con los originales alemanes correspondientes y, en determinados casos, ligeramente modificadas con respecto a su versión en español en caso de que ésta exista. En ausencia de ésta, la traducción ha sido realizada directamente desde el alemán. (N. del E.)]

¹ Arnold Ruge, “Was wird aus der Religion?; das Bewusstsein über den religiösen Standpunkt bei Hegel”, en *Sämtliche Werke*, t. IV, Mannheim, 1847, p. 250; véase p. 273; t. II, pp. 258 y ss.

ternamente por su contenido sino también externamente por su aparición fenoménica [*Erscheinung*]. Entonces la filosofía dejará de ser un sistema determinado ante otros sistemas determinados y será la filosofía en general frente al mundo, será la filosofía del mundo actual.²

Los jóvenes hegelianos podían sentirse con esta vocación, tanto en acuerdo con su maestro como en oposición a él. Pues, si bien aparentemente Hegel había concebido la función de la filosofía en relación con su tiempo, el pensamiento filosófico fue de nuevo proscrito en el sistema puramente teórico y aislado de los hechos histórico-políticos en un grado tal que el autor pareciera hacerse responsable de una *accomodation* [aceptación] a lo existente. En contra de la transferencia total de la reflexión a la parcialidad de una teoría autosuficiente, la protesta de los jóvenes hegelianos insiste en el derecho y la capacidad del pensamiento libre de distinguirse siempre meramente como tal de sus contenidos ideados; y denomina *crítica* filosófica al aferramiento a esta oposición en tanto que pueda ejercerse en todo lo externo e históricamente existente. Esta crítica se opone, no en último término, también al sistema de Hegel como un poder histórico que se ubica junto a otros fenómenos de la época –como el Estado prusiano y la Iglesia luterana– con los que él se encuentra entremezclado.

De hecho, no es sino el concepto de reflexión de Hegel que abrió tales posibilidades críticas. Lo característico de la reflexión es el *estar consigo mismo al referirse a otras cosas*, y el producir *la identidad precisamente a través de la oposición*. La conciencia de algo está al mismo tiempo siempre consciente de sí misma y, en general, la conciencia humana sólo puede mantenerse y conservar la unidad al tocar continuamente contenidos ajenos. La estructura de reflexión que subyace a la conciencia está constituida por la duplicidad de los aspectos de referencia a lo extraño, por un lado,

² Karl Marx, *Frühe Schriften*, ed. de Lieber, Darmstadt, 1962, pp. 188 y 190 [trad. esp.: *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982].

y referencia a sí misma, por el otro –y de ninguna manera sólo por este último–. Como reflexión, la unidad y la oposición coexisten sin encontrarse separadas ni suprimidas.

Sin embargo, en la reflexión debe buscarse también el procedimiento del pensamiento *filosófico*. Como la crítica de Hegel a Schelling lo demuestra, la filosofía no dispone en absoluto de otros caminos particulares superiores de comprensión que los que abre el poder negativo de la reflexión. En este sentido, la capacidad de oposición reflexiva es al mismo tiempo un derecho que los críticos jóvenes hegelianos alegan legítimamente. No obstante, no cualquier reflexión ni tampoco el proceso de reflexionar en general convertido en punto de vista se denominan filosofía, sino aquella actitud de reflexión que sabe dominar sus recursos sin entregarse a ellos y cuyos conocimientos implican, por lo tanto, siempre el conocimiento de sí mismo. Por lo pronto, podemos establecer como definición formal que *la filosofía se realiza sólo en el medio de la reflexión*, pero no se disuelve en ese movimiento, pues ella misma determina el modo de esta diferencia como el *concepto de su propia actividad misma*.

Los esfuerzos del joven Hegel por establecer una filosofía que, según sus propias palabras, tenga que ser “científica” y “sistemática” se dirigen en lo material a una posibilidad de conocimiento no desfigurada por el dogmatismo y la escisión, por medio de una reflexión que se comprende a sí misma y que él entiende como “especulativa”. El esfuerzo por crear semejante filosofía se genera con aquellas formas de pensamiento que, en la opinión de Hegel, plantean como absoluta la estructura en oposiciones de la reflexión sin el menor reparo, y que, de esta manera, es decir, acrílicas ante sí mismas, se encuentran en verdad arraigadas en las tendencias predominantes del espíritu de su época. La crítica de Hegel a la “filosofía de la reflexión” aclara en conjunto las interferencias y las interdependencias inconscientes entre el pensamiento filosófico y su época, reprocha la incapacidad de la filosofía para indicar su propia relación con la reflexión que ejerce e impugna la validez de los conocimientos obtenidos en estas cir-

cunstancias. La crítica filosófica a las formas falsas de filosofía, históricamente motivadas, prepara después el terreno para la filosofía propiamente científica y sistemática bajo la forma de una *Fenomenología del espíritu* elaborada: terreno en el que podrá presentarse, no ciega ante la época y, por lo tanto, entregada a ella, sino mediada por la situación histórica.³

A partir de aquí, el proyecto de Hegel no constituirá más que un punto de orientación, y de ninguna manera nos identificaremos totalmente con él. No obstante, adoptaremos el concepto de reflexión para revisarlo, basándonos en las diferentes posiciones que la reflexión puede tomar frente a su época. En ello se confrontarán, en primera instancia, la actitud *crítica* y la *hermenéutica*;⁴ sobre este trasfondo resultará más claro lo que verdaderamente puede significar el dicho de que la filosofía comprende su época en pensamientos.

LA REFLEXIÓN CRÍTICA

Ya para Ruge, la dialéctica de Hegel “bien entendida [...] no es otra cosa que el pensar y la crítica que fluye incesantemente, la disolución de todos los sistemas. Sólo falta que se ponga al frente de la historia al pensador que disuelve: al hombre”.⁵ Es decir, el principio de Hegel recibe la agudización crítica cuando es puesto en relación expresa y no suprimible con los hechos históricos. Éste es el caso cuando el principio es establecido en el sujeto crítico y

³ Véase la exposición detallada de esta conexión y la fundamentación de la tesis rectora en mi artículo “Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie”, en *Hegel-Studien*, 5, 1969.

⁴ Gadamer percibió respecto de su relación con Hegel claramente la analogía con la crítica de los jóvenes hegelianos: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1960, pp. 325 y ss. [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977].

⁵ Arnold Ruge, “Unsere letzten zehn Jahre”, en *Sämtliche Werke*, t. VI, op. cit., p. 33.

sus actos reflexivos. Al transferirlo al individuo concreto, el rescate del principio dialéctico de la paralización sistemática parece prometer por fin su eficacia histórica. Pues la entrada de la dialéctica al reino de lo empírico va unida a su orientación como crítica, y ésta ya no quiere dejar nada tal como estaba.

Ciertamente, el momento crítico en dicha transposición se reduce a la obstinada *negatividad* que la reflexión produce frente a todos los objetos reflejados y en la que se perpetúa.⁶ En la medida en que la reflexión puede decir ante todo una cosa, a saber, que el objeto en cuestión no es ella, la crítica se nivela en un negar sin distinción. La pauta siempre igual con la que se mide lo criticado es idéntica a la reflexión crítica, pero no es tomada de la cosa misma. Sin embargo, la naturaleza *tautológica* de semejante pauta obliga a llenar el vacío y aplicar grandes pautas a manera de citas si se quiere que la crítica en general preserve su sentido. En ello, la teoría de la historia de Hegel constituye sin duda el modelo tanto para A. von Cieszkowski como para Ruge y los hermanos Bauer. Los jóvenes hegelianos críticos pensaban hablar sin restricción alguna en nombre del progreso histórico y de la liberación de la humanidad en dirección a la razón. Ellos corrigieron, como Marx dice de B. Bauer, cierta *insuficiencia* del sistemático Hegel al “tomar la crítica por el espíritu absoluto y a sí mismos por la crítica”.⁷

No obstante, la igualdad del juicio crítico no diferenciada en cuanto al contenido presupone también una *uniformidad* por prin-

⁶ Véase la declaración de Bruno Bauer en *Allgemeine Literarische Zeitung*, vol. 6, mayo de 1844: “La crítica no genera ningún partido [...], ella es solitaria al concentrarse en su objeto, solitaria al oponerse. Se desprende de todo. Ella consideraría como un dogma adverso cualquier presuposición común que siempre es necesaria para formar un partido, al verse impedida –como es preciso dentro de un partido– de criticarla y disolverla”.

⁷ Karl Marx, “Die Heilige Familie” [1845], en *Frühe Schriften*, op. cit., p. 768 [trad. esp.: *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1958]. Hess observó ya en 1841 que los jóvenes hegelianos únicamente “sacan conclusiones más estrictas del centro de la filosofía (de Hegel) que las que el mismo Hegel osaba sacar” (Moses Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, ed. de Cornu/Mönke, Berlín, 1961, pp. 196 y 197).

cipio de los objetos criticados como mero material de la crítica. La reflexión que distingue de sí todos los contenidos también los convierte de esta manera sin distinción alguna en lo otro de sí, sin poder admitir en ello ninguna otra determinación material. En la misma medida que la reflexión crítica depende de objetos con los que se media, éstos se le vuelven indiferentes en el mismo instante. La nivelación de contenido de todos los objetos criticados paraliza la crítica en su libertad de selección y juicio ante el material, entregando el negocio crítico de hecho a la *contingencia* de lo que surja y se enfrente en cada momento. Lo que en concreto sea objeto de la crítica se sustrae a cualquier control más preciso, porque la reflexión, apenas encuentra un objeto al cual referirse, se convierte en crítica. La mediación propuesta desaparece enseguida bajo la oposición.

La pronta resolución con que, en su referencia al objeto, esta reflexión se pone regularmente del lado de la diferencia, en lugar del de la síntesis, aunque la hizo buena para la crítica, encontró su debilidad esencial en esta fortaleza de la que la reflexión tanto presume. Su intención crítica la ata a la casualidad con que se le presentan los múltiples objetos. Sin embargo, la apertura constitutiva ante la contingencia de los objetos que se le presentan es aquel carácter de la reflexión crítica que garantiza su conexión con su *época concreta* y las circunstancias históricas dadas. Es de esta manera paradójica, entonces, que la reflexión debe conformarse con su falta de libertad –si quiere cumplir con su propósito crítico ante su época–, apoyándose en una debilidad fundamental.

Marx vio esta problemática. La referencia interiorizada o incluso la entrega a su época por parte de la crítica fue para él el inicio de la superación del enfoque de los jóvenes hegelianos de una filosofía convertida en crítica, después de que en un principio Marx se hubiera sentido unido a dicho enfoque. El reproche de ideología que él expresó después contra los jóvenes hegelianos en su conjunto se refiere al momento de referencia crítica a la época que la reflexión percibe como el abandono a la contingencia de los objetos que surgen concretamente, pero que en verdad significa el

estado intacto real de las circunstancias existentes. Las cosas criticadas siguen existiendo más allá de la reflexión crítica, porque la reflexión las presupone y las necesita para criticarlas. Este hecho es ocultado por la obstinada diligencia de los críticos y las ideales metas progresistas con que se adorna la reflexión puramente negativa. Es decir, la crítica contribuye sin darse cuenta a la persistencia de aquello que busca eliminar.

En Marx, el concepto de ideología va unido esencialmente con la referencia a la praxis revolucionaria, de manera que a la crítica filosófica se la obliga a trascenderse críticamente a sí misma.⁸ Ya no es posible enfrentarse a lo que Marx denomina ideología con la actitud negativa con que los jóvenes hegelianos revelaron, seguros de sí mismos, la acomodación política del sistema hegeliano. Cuando una actitud de reflexión, por muy crítica que sea, se encuentra inconscientemente aliada de un modo mucho más intrincado con lo existente, debe abandonarse la parcialidad del pensamiento en general y disolverse el punto de vista teórico de manera tal que no sea posible adoptar un nuevo punto de vista fijo, aunque fuera el de la mera praxis.

Es precisamente este traslado a la realidad del pensamiento fijado en un punto de vista el que se concibe como *revolución*. Ésta, al parecer libre por completo de la palidez abstracta del pensamiento, es la clave para un nexo de mediación que representa un problema originalmente teórico que, sin embargo, la teoría no ha podido resolver. El traslado del pensamiento y su transformación en realidad supera el dualismo aparentemente insuperable entre la teoría aislada, por un lado, y la praxis independizada, por el otro. La limitación radical –a través de la instrucción para la praxis– que experimenta cualquier filosofía que se propone como absoluta no significa entonces la resignada comprensión del principio de la condición humana finita, sino la persecución de la pretensión de validez absoluta más allá del reino cerrado de los

⁸ Respecto de lo sucesivo, véase especialmente la introducción a *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

pensamientos hacia la totalidad de la historia: una *hybris* que alcanza a superar todavía a Hegel, a quien se lo criticó por lo mismo.

El concepto de praxis revolucionaria busca tomar en serio el esfuerzo de una crítica que se propone tener *eficacia histórica*. Al referirse este concepto de la praxis propiamente al abandono de la reflexión arrancado a ella por sí misma, no prosigue sino el motivo de los jóvenes hegelianos que en su surgimiento original, en contra de su intención, tuvo que permanecer ineficiente porque cayó en errores ideológicos. La revelación del error ideológico no se limita, por lo tanto, a la mera corrección de una teoría equivocada, sino que es guiada por un interés en un cambio real y constituye un paso en dirección al cumplimiento de dicho interés. Si bien el enunciado, sin duda teórico, de que la reflexión crítica por sí sola no sólo es impotente sino ciega refleja el contenido razonable de la crítica de Marx a la ideología, de ninguna manera comprende su verdadero sentido *práctico* ni puede comprenderlo mientras no se abandone el campo exclusivamente teórico de los enunciados y de su corrección crítica. Pero ¿cómo puede suceder esto? Dice Marx: cuando la teoría se apodera de las masas. Sin embargo, esto no puede entenderse sino como un discurso mítico, pues hay diversas cosas que pueden apoderarse de las masas –guiadas en mayor o menor medida de manera emocional–, no sólo la teoría.

No obstante, Marx pensó en la formación de una clase que en su existencia real representa las contradicciones de la sociedad capitalista, las cuales, por otra parte, son conocidas y analizadas por aquella teoría que él denomina crítica de la economía política. Para esta concepción, el proletariado es el punto cardinal porque su realidad es la imposibilidad de continuar existiendo. Bajo esta presuposición, la realidad social y el pensamiento teórico se dirigen al encuentro mutuo,⁹ de tal manera que la revolución ocurre casi con necesidad. Sin embargo, dicha *presuposición* constituye el punto débil del concepto de revolución; si ella se vuelve inexis-

⁹ Karl Marx, *Frühe Schriften*, op. cit., pp. 498 y 499; y *Das Elend der Philosophie*, Berlín, 1960, pp. 144 y 145 [trad. esp.: *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1970].

tente, tampoco se dará el cambio práctico. En efecto, en el aspecto teórico, de ninguna manera es realizable para Marx una presuposición bajo la cual la realidad y el pensamiento se dirijan al encuentro mutuo. Por lo tanto, la *teoría* explícita de Marx nunca empujó de modo consecuente un intento en este sentido; más bien ella mantiene las intenciones prácticas de eficacia histórica en el sentido de la crítica de los jóvenes hegelianos curiosamente separadas del conocimiento teórico de la sociedad burguesa en sus conexiones económicas, conocimiento que, si bien en su título lleva también el término de “crítica”, se entiende, sin embargo, claramente como científico.

Lo crítico no es, en este caso, la intervención de la reflexión en las condiciones de su época, sino el acceso verdadero a la realidad social, en tanto que ésta en su totalidad se caracteriza esencialmente, entre otros factores, por las leyes que establecen sus economistas políticos. Los conceptos y las leyes teóricas de la economía clásica que supuestamente describen con fidelidad la esencia de los sistemas sociales manifiestan en su contraste con los datos fácticos la esencia falsa del orden social existente, de manera que la *Crítica de la economía política* experimenta la verdad sobre la sociedad al revelar su falsedad. El tratamiento crítico de la economía burguesa elimina la apariencia ahistórica que le era inherente y, de este modo, pone las cosas en su lugar. Este tratamiento obtiene conocimientos válidos y elabora pronósticos sobre procesos históricos, pero no proporciona ninguna instrucción para la praxis. La teoría económica de la historia de Marx se mantiene abierta para la posición de la ciencia y no coincide con la praxis revolucionaria sino bajo la mencionada presuposición de un desarrollo histórico sin su participación.

Las dificultades son entonces diversas. La teoría, en sentido estricto, en cuanto ciencia histórico-económica, no está mediada por ninguna praxis. El concepto de una praxis como revolución, desarrollado en paralelo, proyecta un modelo conceptual de mediación, pese a que precisamente niega la teoría. Finalmente, las experiencias históricas reales, tanto las relativas a las expectativas de revolución en general como las referidas a las revoluciones

efectivas que ocurrieron, contradicen al modelo original. Por ende, la presuposición que sostenía a la concepción revolucionaria no se confirmó y de este modo la concepción misma ha fracasado. La teoría marxista reciente comprendió esto con total claridad, y convirtió dicha comprensión en un enfoque de pensamiento nuevo y fructífero. En especial la así llamada *Teoría Crítica* parte de la comprensión de que la doctrina de la revolución de Marx, en su forma tradicional, debe abandonarse o al menos modificarse de manera sustancial. La insistencia con que se extrae efectivamente esta consecuencia que parece inevitable ha conducido a liberar a la teoría del triste dogmatismo en que inevitablemente tuvo que caer un análisis de la historia que, al alegar su base económica, se malinterpretó como análogo a las ciencias naturales exactas. Sin embargo, junto con la liberación de la teoría, se perdió el punto de superioridad de Marx sobre los jóvenes hegelianos: porque dicha superioridad consistía en darse cuenta de la paradoja de que una reflexión crítica y orientada en la eficacia histórica no lograba salir de la mera autoafirmación. En consecuencia, el marxismo de la Teoría Crítica¹⁰ adopta necesariamente rasgos del punto de vista de los jóvenes hegelianos.

“Quien aún filosofa –escribe, por ejemplo, Theodor W. Adorno–¹¹ no lo puede hacer sino negando la tesis de Marx de que la reflexión está superada.” La filosofía que únicamente sigue siendo necesaria “como crítica, como resistencia a la expansiva heteronomía, como intento –aunque impotente– del pensamiento por mantener el dominio de sí mismo” se reduce por ende a la libertad de la reflexión de sostenerse en la distinción de todo lo demás. Esta certeza de sí misma tiene que adquirirse cada vez de nuevo, al mostrar que la reflexión, en los contenidos sobre los que ella reflexiona, y justamente al reflexionar sobre ellos, no se identifica

¹⁰ Véase mi discusión de las tesis de M. Horkheimer y J. Habermas en Rüdiger Bubner, “Was ist kritische Theorie?”, en *Philosophische Rundschau*, 16, 1969.

¹¹ Theodor Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, en *Eingriffe*, Fráncfort del Meno, 1963, pp. 23, 24 y 17.

con dichos contenidos y éstos, a su vez, no se identifican con ella. En el transcurso de este procedimiento, todos los contenidos adoptan, sin que se advierta, un rasgo amenazante y originariamente extraño, y están de antemano preparados para que la reflexión deba defenderse ante ellos. En la medida en que la reflexión *a limine* pretende encontrarse insistentemente a sí misma en la pura diferencia, desfigura a su contrapartida para convertirla en la conexión universal de obnubilación que luego, como tal, proporciona ya la motivación para negar. Como en última instancia cualquier contenido es encasillado en esta conexión de una ideología sin resquicios, el solitario sujeto de la reflexión crítica queda únicamente ante un mundo de lo falso. En ello se expresa una *correspondencia forzada* que la crítica reconstruye cada vez de nuevo en el momento que cree tener que defenderse ante ello a cualquier precio. El “interés de la razón” emancipatorio que se le atribuye a la reflexión crítica como un resto dogmatizado del concepto idealista de espíritu en el horizonte del sujeto individual e histórico se caracteriza en este marco por una similar falta de resultados iterativamente reproducida, como la que Hegel constató en el concepto de deber de la ética kantiana.

No obstante, en su intención *crítica de la ideología*, la Teoría Crítica se encuentra exitosamente unida con su época. Los objetos que trata la Teoría Crítica descubren que en los momentos ideológicos se analizan siempre tendencias y rasgos específicos de la época respectiva. La signatura histórica concreta se hace transparente en los objetos de los que se ocupa la reflexión por medio de la preparación crítica de las ideologías propia de la reflexión, ya sean fenómenos filosóficos, epistemológicos, sociológicos o estéticos. Sin embargo, la problemática inmanente de esta posición consiste en la incapacidad de formularse de manera teórica a sí misma, independientemente del material que fluye sin cesar. El hecho de depender de esta condición afina la sensibilidad por la fisonomía de la época y por los más diversos fenómenos que pueden ser relevantes para ella, pero paraliza la fuerza para formular enunciados, donde se expresa la comprensión filosófica de la cosa,

sin estar exclusivamente definida *contra* el conglomerado de contenidos que está siendo conocido como la época propia.

LA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA

No carece de fundamentos considerar el enfoque hermenéutico en lo referente a la relación con su época como la *parte opuesta* a la posición de la crítica. Mientras que ésta <la Teoría Crítica> se dirige por principio contra la época, aquél <el enfoque hermenéutico> se inserta en ella con prudencia. Ambas actitudes son opciones de las que dispone la reflexión para referirse ella misma a fenómenos históricos y, en lugar de reflexionar sobre contenidos puramente abstractos, hacerse consciente de la constelación y de las conexiones objetivas que caracterizan su propia situación y su propia ubicación. En cualquier caso, se trata de datos que, aunque no en la misma medida, constituyen simplemente la reflexión, pero que son de un tipo tal que la reflexión puede y debe reconocerlos como válidos y determinantes para sí misma. El nexo de tales datos lo hemos denominado *época* [*Zeit*], retomando el cuño que Hegel dio a esta palabra. Este concepto parece poseer un buen sentido para los distintos enfoques de la reflexión, porque describe aquellas formas y circunstancias en medio de la historia con las que la reflexión puede entablar, en cuanto a sus propios datos, una relación de cualquier índole. Más adelante veremos si es posible profundizar el análisis conceptual más allá del título formal de época en el sentido descrito.

La actitud diferenciada ante la época remite a los caracteres formales de la reflexión. Mientras que la crítica se pone a sí misma por principio en la diferencia con respecto a aquello sobre lo que reflexiona, la hermenéutica se orienta primordialmente por la mediación y unión con ella. No obstante, ambas –tanto la *diferencia* como la *mediación*– pueden ser distinguidas lógicamente en el acto de la reflexión que, por su naturaleza, crea una relación entre partes separadas y, por lo tanto, siempre une y separa al mismo

tiempo. Por ende, los diferentes enfoques de reflexión –tanto el crítico como el hermenéutico– están en todo su derecho al reclamar cada uno para sí también el momento enfatizado por el otro: la crítica nunca prescinde totalmente del trabajo de la mediación, y la comprensión hermenéutica no omite cualquier instancia crítica.¹²

En cambio, es más difícil comprobar el enfoque elegido en cada caso sin recurrir meramente a uno u otro de los momentos que se encuentran ya en la reflexión ejercida por ambas partes. Una *fundamentación* no puede consistir en la remisión a datos, sino que debe alcanzar un horizonte general de explicación que comprenda también el momento existente en el acto de reflexión, que es reclamado por el otro enfoque. De lo contrario, las remisiones a los dos momentos fácticos pueden confrontarse una y otra vez sin ningún resultado. En efecto, la reflexión que contiene la unión y la diferencia trabaja con base en dichos momentos sin haberlos puesto por su parte en modo alguno en un cierto orden. La reflexión se realiza conjugando los momentos que, precisamente por eso, no pueden aislarse y determinarse como momentos. La *lógica de la reflexión* no es simplemente idéntica a la reflexión.

El joven Hegel comprendió con especial claridad esta problemática y estudió en los sistemas de su época el peligro de mezclarlas. En un sentido formal, denominó “especulación” al necesario

¹² La controversia entre Jürgen Habermas y Hans-Georg Gadamer demuestra claramente la estructura de argumentación descrita. Mientras que Habermas confirma con insistencia la dimensión de asimilación hermenéutica de plexos de tradición dotados de contenido, pero desea que se complete con la reflexión emancipadora y se asegure por la crítica de las ideologías; a Gadamer no le cuesta trabajo demostrar que tal reflexión ya pertenece intrínsecamente al procedimiento hermenéutico, de modo que una mayor insistencia en una crítica que se opone a una sustancia de tradición casi *natural* se convierte en sospechosa de dogmatismo (Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Philosophische Rundschau*, Bieheft, 5, 1967, § 8 [trad. esp.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996]; Hans-Georg Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, en *Kleine Schriften 1*, Tübinga, 1967; véase la respuesta de Habermas en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*, t. 1: *Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, Tübinga, 1970.

conocimiento de la reflexión en sí misma, poniendo la posibilidad y la esencia de la filosofía en este dominio conceptual de los medios reflexivos del pensamiento. Hegel tomó un camino sistemático para consumir de manera sustancial la posibilidad especulativa de la filosofía: un camino que probablemente ya nadie podrá recorrer. No obstante, esta circunstancia no excluye de ninguna manera perseguir con el esfuerzo original una autocomprensión filosófica en relación y en discusión con la forma de reflexión en la que el pensamiento general y la conciencia prefilosófica desde siempre se han movido y se mantienen sin saberlo. Ambos enfoques en cuestión se distinguen porque, con plena conciencia, señalan su estatus filosófico haciendo referencia a la reflexión. Esto los convierte en comparables, lo que hace que su discusión parezca extremadamente fructífera para la cuestión de la determinación recíproca de la filosofía y la reflexión. Pues la discusión obliga a fundamentar el enfoque que se eligió y se adoptó sólo en la auto-comprensión inicial. De esta manera, entra necesariamente en la discusión la esencia de la reflexión, la cual hasta entonces había quedado en parte sin clarificar en tanto que cualquiera de los dos enfoques se basa inmediatamente en la reflexión.

Sin embargo, tal vez hemos hablado con muy poca preocupación de la *reflexión* hermenéutica, hecho que la hermenéutica por su parte podría objetar por articularse explícitamente como la teoría del entendimiento exitoso y no tematizado en su ejecución por la reflexión. El proceso real de la apropiación comprensiva de lo extraño que experimentamos de manera constante y que realizamos tanto en nuestra existencia cotidiana como en la histórica supera precisamente la oposición producida por la reflexión. Él es el fundamento de mayor profundidad, anclado en el mundo de la vida, en el que la hermenéutica se apoya en su defensa contra la teoría filosófica de la reflexión y contra todas las construcciones y los seudoproblemas que resultan de ella. El retorno conciente hacia el nivel en que se realiza el entendimiento orientado por la cosa que no se evade mediante la detención del verdadero proceso de mediación al referirse a sí mismo significa también una

autolimitación de la teoría. La continuidad del entendimiento que es revelada hermenéuticamente sostiene al mismo tiempo a la teoría hermenéutica y, en consecuencia, la revelación se lleva a cabo en el aspecto metodológico de tal modo que ella permite que su objeto condicione su propio obrar. Es decir, la hermenéutica no reclama ningún estatus autónomo con independencia del nexo vivo de la tradición y de la vigencia del sentido transmitido históricamente, ni se opone a ellos. Ella describe este acontecer por debajo del umbral de una reflexión expresa de sujetos aislados, y busca insertarse ella misma en ese acontecer.

Una de sus categorías esenciales es la de la *historia de la recepción* [*Wirkungsgeschichte*], en la que, de manera explícita, los problemas filosóficos referidos al objeto se conjugan inseparablemente con su dimensión histórica. La comprensión de la hermenéutica se desarrolla en el sentido de que todas las tareas que se le confieren al esfuerzo del pensamiento filosófico para su solución le llegan históricamente y que es precisamente esta situación condicionada del empleo del preguntar filosófico la que garantiza su originalidad y adecuación al objeto.¹³ Por lo tanto, no se consi-

¹³ Me parece que una de las grandes ventajas de la hermenéutica es la superación de la distinción entre la *filosofía histórica* y la *sistemática*: distinción que se ha hecho estéril, por así decirlo, aunque en gran medida se practica con plena convicción. Como filosofía sistemática se presenta por regla general una forma de imitación de sistemas clásicos que olvida su dependencia histórica y un mantenimiento y una reconstrucción más o menos dogmáticos de ciertos modelos que son transmitidos por la historia de la filosofía. Sin embargo, cualquier renovación tiene un efecto falsificador cuando afirma que posee originalidad sin tener en cuenta la distancia de transmisión existente.

Un autoengaño similar experimenta, a mi modo de ver, el intento de superar de golpe la molesta conciencia histórica mediante la adaptación a tradiciones contemporáneas pero extrañas desde hace décadas, como, por ejemplo, la de la filosofía anglosajona. La nueva objetividad que de esta manera se espera obtener repentinamente no podrá adquirirse sin mediación hermenéutica, ya que, por un lado, el salto de la escuela al estilo ajeno de pensamiento está determinado no sólo por un interés puro en el objeto, sino por el malestar causado por la situación propia; y, por el otro, no se percibe por qué la mediación con los nuevos planteamientos es de una índole fundamentalmente distinta de cualquier otra mediación con los contenidos materiales de una época cronológicamente

dera una disminución del peso de los planteamientos filosóficos si éstos desarrollan una conciencia histórica de sí, sino más bien una sana destrucción de todas las ilusiones acerca de una autonomía teórica libre, mediante lo cual se abre la mirada hacia toda la dimensión forzosa de los horizontes de significado de un problema filosófico.

Un problema no se entiende realmente hasta que uno deja de plantearse a sí mismo y de manejarlo como meta de prueba, y se abandona más bien a su encanto, reconociendo la propia situación como algo condicionado. Esta renuncia de la hermenéutica a las arrogantes exigencias de la teoría filosófica es la forma en que guarda el contacto con *su época*, en la medida en que sabe ajustarse a los reclamos que ésta plantea por sí misma. Como hermenéutica, la filosofía se sujeta al continuo de lo transmitido por la tradición que sigue actuando; al reconocer en ello un contenido objetivo y significado vivo, ella ha logrado al mismo tiempo una relación con su época.

Por lo pronto, podemos dejar en este punto la caracterización del enfoque hermenéutico. La hermenéutica desarrolla, como hemos observado, un nexo de sentido y comprensión de sentido que encaja sin ruptura alguna y se amplía infinitamente, de manera que parece estar concebido para la *universalidad*: fundamentalmente todo tiene que ser comprensible. Sin embargo, la hermenéutica cree poder defender la pretensión de unidad englobante de sentido, en especial por el hecho de que también ella como teoría se hace potencialmente indistinguible de los complejos de en-

más lejana de la filosofía. Bajo esta perspectiva me parece mucho más útil realizar de forma consciente la mediación de los nexos de problemas de percepción reciente con la tradición propia (véanse al respecto especialmente los trabajos de Karl-Otto Apel, así como algunas observaciones más sobre "Sprachanalyse und Phänomenologie" en el prólogo de una edición de textos de la filosofía inglesa contemporánea: Rüdiger Bubner, *Sprache und Analysis*, Gotinga, 1968; asimismo, el artículo de E. Tugendhat en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer, op. cit.*, t. 2: *Sprache und Logik, Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften*, pp. 3-24).

tendimiento tematizados. De manera constante tiende a coincidir con la mera elaboración de cualesquiera conexiones de comprensión. Dicha tendencia produce la impresión de una cierta *intangibilidad de la teoría hermenéutica*, porque cualquier tipo de objeción y la mención de otros factores que posiblemente se hayan pasado por alto por la teoría o por su exposición en un libro determinado se consideran ya cubiertos por la teoría, en tanto que también las objeciones pueden y deben ser expresadas con significación, ser lingüísticamente comunicables y recibidas de manera comprensiva. Esto es válido incluso para aspectos de la praxis, la cual está guiada por la significación y fundada en el mundo de la vida si no quiere ser confundida con una acción ciega. La hermenéutica puede enfrentarse por principio a las objeciones precisamente al *comprender* todos los reproches, puesto que es una teoría de la asimilación de contenidos ajenos y de la corrección dialógica de los respectivos conceptos previos propios. Por lo tanto, ella quiere registrar eso como prueba fáctica de su validez y no como capricho sofista cada vez que disuelva la oposición remitiendo a la posibilidad de tal oposición, es decir, a la discusión en un medio común de comprensión previa.

La hermenéutica comparte esta superioridad con todas las teorías *trascendentales* en que la reflexión se enfoca en relaciones de condicionalidad, cuya validez se refuerza y garantiza por el hecho de que la reflexión misma se encuentra sujeta a ellas y puede sustraerse de cualquier objeción al remitir a lo más universal que ella no hace más que expresar. Así, por ejemplo, la ontología existencial de Heidegger en la versión hermenéutica de *Ser y tiempo* constituye una teoría de este tipo y, evidentemente, *Verdad y método* de Gadamer se orientó por ella. No obstante, la relación ontológica fundamental que Heidegger denomina "Ser" y que en su lenguaje lo explica como la diferencia ontológica entre desocultación y ocultación, en tanto que éste abre la comprensión y la accesibilidad de sentido, es incluso diferente de la comprensión misma. Precisamente, desaparece en el momento en que se ocupan plenamente los espacios que abre. Esta dialéctica conserva,

según Heidegger, su verdad también para los intentos del comprender filosófico y para cualquier tematización expresa de la relación fundamental, tematización que en realidad no puede tematizar al mismo tiempo su dependencia de lo que tematiza y convierte en objeto. Éste es el pensamiento que subyace a la frase del olvido del ser por parte de la metafísica y del ser como destino. La diferencia insuperable que inicialmente fue concebida de manera trascendental, como la que se da entre la condición de la posibilidad y lo posibilitado, motiva los pasos de la filosofía tardía de Heidegger.

En cambio, el universo hermenéutico de la significación no deja abierta ninguna esfera del fundamento o de los principios posibilitadores más allá de la suma de todo lo comprendido y lo comprensible. La posibilidad se transforma siempre de inmediato en realidad, la fuerza de la integración hermenéutica se hace tangible sólo en la comunicación real. En consecuencia, la teoría hermenéutica se instala *no propiamente como reflexión trascendental* a diferencia de la multiplicidad de los resultados de la realización hermenéutica. No obstante, ella también nivela la dialéctica de la diferencia ontológica, con la que Heidegger se esfuerza por referirse al “Ser”, a más elementos de los que pueden entrar en las formas que lo expresan. La hermenéutica se abstiene de antemano de todas las formas de tematizar realmente la diferencia en la que, sin embargo, sabe encontrarse absolutamente bajo el título de la historicidad de toda comprensión. Ella, por el contrario, cree corresponder lo más posible a la *dependencia no tematizable, real y ya no superable en la comprensión* de los procesos hermenéuticos, al entregarse sin concepto al impulso de las experiencias. Los contenidos de esas experiencias siempre pueden integrarse después sin ruptura en el universo del sentido, donde deponen los rasgos de su procedencia que ya no puede llenarse más de sentido.

Sin embargo, el carácter universalista de la hermenéutica –que podría nombrarse como su tendencia a la *integración total*– es exactamente lo *opuesto* de una renovada *pretensión de validez absoluta de la filosofía*. El universo del sentido no constituye de ninguna ma-

nera el reino genuino de la filosofía, sino que, por el contrario, limita de manera radical su presunta autonomía. No sólo existe el sentido sin ninguna filosofía –tanto en el contexto social de comunicación intersubjetiva como en los impulsos históricos de la tradición–; la hermenéutica obliga a la filosofía incluso de manera resuelta a cumplir con una función en relación con este nexo de sentido existente que se transforma radicalmente y se perenniza. La parte hermenéutica no ha dejado ninguna duda de que esto no puede significar la reducción de la filosofía a una *metodología* general de las ciencias sociales y las humanidades que establece una serie de principios y reglas abstractos y metateóricos para después rezumarse por los huecos entre los resultados cognoscitivos empíricos y concretos de las ciencias autónomas. Será, entonces, más adecuado interpretar la función hermenéutica que se le asigna a una filosofía en conexión con ciertos complejos de sentido existentes y comprensivos como la determinación de una *relación intrínseca de la filosofía con su época*.

La autocomprensión hermenéutica de la filosofía afirma que ésta no inventa ella misma sus problemáticas y tareas objetivas como un juego de pensamiento, ni tampoco las fija de una vez por todas como un catálogo de *temas eternos* de una *philosophia perennis*, sino que las obtiene en cada caso sólo en la discusión con configuraciones de sentido previamente dadas que en sí no representan de inmediato resultados de la comprensión pero sí los desafían. La filosofía hermenéutica se ve en principio confrontada con una unidad potencialmente infinita de sentido para cuya producción efectiva, sin embargo, ella tiene que primero contribuir para luego entrar sucesivamente en el universo de la comprensión. No obstante, esta posición caracterizada de manera general experimenta su verdadera concreción en el nivel histórico.¹⁴ El fragmento de-

¹⁴ La comparación a la que el mismo Gadamer hace alusión (Hans-Georg Gadamer, “Die phänomenologische Bewegung”, en *Philosophische Rundschau*, 11, 1963, pp. 41 y ss.) con el concepto de Wittgenstein de un tejido de juegos de lenguaje que transcurren de manera intacta –tejido que había que reconstruir

terminado de unidad de sentido que una reflexión filosófica inicial tiene cada vez ante sí, de tal manera que en él puede reconocer la exhortación a una integración más perfecta para encontrar entonces en esta situación condicionada sus propias preguntas, depende, en el carácter y la limitación específicos, de la situación y las circunstancias contingentes de dicho inicio: es la época a la que la filosofía se ve confrontada en la individuación histórica.

En este punto puede retomarse la pregunta por la *estructura reflexiva de la hermenéutica* que la teoría hermenéutica a primera vista parecía rechazar. Se ha mostrado que el hecho de resaltar las ejecuciones de la comprensión que no han sido rotas por la reflexión debe atribuirse a aquella tendencia a la integración total que caracteriza a la hermenéutica pero no puede eximir de la pregunta por el estatus de una teoría que se coloca precisamente en una dependencia de los nexos de sentido que su época respectiva significa para ella. La plasticidad hermenéutica puede acomodarse a ellos sólo porque antes los percibió como lo otro de ella, sintiéndose a sí misma en la diferencia de ellos. El afán de superar la distancia y de unirse con lo extraño en la comprensión presupone necesariamente la conciencia de la diferencia y busca dejarla enseguida atrás. El enfoque primordial en la unificación omite la anterior diferencia, tendiendo incluso a suprimir el dolor permanente de escisión y lejanía. La hermenéutica en verdad destaca, entonces, sólo uno de los momentos constitutivos de la reflexión a costa del otro, demostrando de esta manera, sin embargo, cuán indisolublemente se pertenecen ambos momentos, el de la media-

mediante terapia filosófica— encuentra aquí su límite. El análisis filosófico del lenguaje aclara malentendidos y elimina impedimentos del uso del lenguaje que condujeron a los así llamados *problemas filosóficos*, liquidándose en última instancia a sí mismo en favor del sentido, insertado sin resto en procesos de comunicación lingüísticos. Esta idea se basa de modo residual todavía en el programa original —revisado por el Wittgenstein tardío en el sentido del lenguaje cotidiano— de un lenguaje único lógicamente correcto. La idea se orienta por un ideal ahistórico que debiera ser corregido por la conciencia hermenéutica de la historicidad como un estado condicionado, cada vez nuevo y concreto.

ción y el de la oposición. De la acentuación unilateral resulta la impresión de una total integración, en la que la oposición parece ir desapareciendo en lugar de regenerarse infinitamente.

De ello parece desprenderse que probablemente el proyecto de un universo hermenéutico requiere de una mayor explicación. Una reflexión que identifica bajo el título de su época un nexo autónomo de sentido con el que al principio se encuentra en relación de oposición eleva a la mediación como la tarea central al ponerse en el papel de dependiente respecto de su contenido de reflexión. No obstante, la mediación con este contenido no promete *eo ipso* la mediación con todos los contenidos. Dicho de otra manera: la situación hermenéutica de una época no conduce ni más ni menos al punto de vista de una *hermenéutica de todas las épocas*. Esto es, sin embargo, lo que implica la idea del universo hermenéutico en cuanto unidad de sentido que se amplía y perfila, y que no es intervenida una y otra vez por la oposición de reflexión.

CONCEPTO DE REFLEXIÓN Y ÉPOCA DE LA FILOSOFÍA

La hermenéutica se pone de uno de los lados de la estructura ambivalente de la reflexión, colocándose en una oposición poco clara al punto de vista crítico que, a su vez, ocupa el otro lado de dicha estructura. La oposición que refleja meramente la distinción y mutua pertenencia de los dos momentos en la reflexión que ambas posiciones invocan de manera recíproca no está clara porque la relación misma de los momentos no ha sido comprendida. Esto puede clarificarse una vez más con el modo específico en que la crítica y la hermenéutica se refieren a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Por ejemplo, para la Teoría Crítica, la *Fenomenología* tiene una relevancia hasta paradigmática en tanto que el transcurso del desarrollo fenomenológico gradual de la conciencia es considerado en cada caso como el acto emancipador en el que la crítica misma se enfoca. Aquello que Hegel denomina la *experiencia fenomenológica* de la conciencia en la vuelta de una actitud concreta y